

SIGNIFICACION Y CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS

(SACRAMENTA NOVAE LEGIS EFFICIUNT QUOD SIGNIFICANT)

JESUS SANCHO

Introducción

Dialogando sobre los sacramentos de la ley natural y escrita, Hugo de San Víctor pone en boca del maestro esta respuesta: «improprie pro sola significatione sacramentum vocatur»¹. A pesar de la polisemia tan amplia que tiene todavía el término *sacramentum* en los escritos del Victorino, como en la época patrística, pero aleccionado sin duda por el error reciente de Berengario de Tours, el autor sentencia rotundamente: si se atiende sólo a la significación, no se utiliza con propiedad el término «sacramento».

La mente del autor del *Diálogo sobre los sacramentos* no debe entenderse, por supuesto, en el sentido de que no hay que usar el término, sino en el de que no puede usarse para expresar sólo la *significación*, ya que, además de ésta, en el sacramento hay que afirmar la *eficacia* de la santidad que causa.

«¿Qué diferencia existe entre signo y sacramento?», pregunta el alumno. Y responde el maestro: «El signo solo, significa por la institución; lo que es también sacramento, representa por semejanza. Además, el signo puede significar la cosa, pero no la produce. En el sacramento, en cambio, no sólo hay significación sino también eficacia; de manera que, todo junto, significa por la institución, representa por la semejanza, y es eficaz por la santificación»².

1. HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*, PL 176, 35.

2. *Ibid.*

1. La noción de «signo» como categoría sacramental

Después del error de Berengario de Tours, que hablaba únicamente de simbolismo en la Eucaristía, vaciándola de contenido antes que los protestantes, esta sentencia de Hugo debe enmarcarse en un momento en el que, por reacción contra el arcediano de Angers que se gloriaba de haber recuperado las fórmulas de San Agustín³, éstas son particularmente estudiadas y profundizadas tanto por los canonistas como por los teólogos. Ha quedado superada la influencia de San Isidoro de Sevilla con su noción de sacramento marcadamente helenizante⁴, que pervive hasta Berengario y poco más.

La recuperación de los datos fundamentales suministrados por el de Hipona, que tanta parte tiene en la teología de los sacramentos, dará lugar a que sean estudiados e interpretados en su verdadero contexto y valor; pero contrarrestando las extrapolaciones del negador del contenido objetivo de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, una vez condenado por el concilio de Roma de 1079 en presencia del Papa Gregorio VII.

Esto quiere decir que el *signo* agustiniano es una de las nociones más investigadas y puestas de relieve, como se deduce de la lectura del *Diálogo* y de la noción de sacramento que presenta el Victorino en su obra más conocida *De sacramentis christianae fidei*⁵. Un testimonio lo constituye la trilogía característica del mismo Hugo al construir el razonamiento de la pedagogía divina en la institución de los sacramentos, cosa que, en gran medida, tiene que ver con la significación del signo. Explicando esas razones dice Hugo de San Víctor: «Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur. Propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem»⁶. Pedro Lombardo se hará eco en sus *Sentencias*⁷, y también Santo Tomás en su *Comentario* a las *Sentencias*⁸, tomando pie de esta argumentación para elaborar toda una teoría sobre la pedagogía divina al instituir los sacramentos. En la *Summa contra gentes*⁹ y en la *Summa Theologiae*¹⁰

3. Cfr. BERENGARIO DE TOURS, Epist. Ad Adelmannum, en E. MARTENE - U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 4, París 1717, pp. 112-113.

4. S. ISIDORO, *Etymol.* 6,19,39-40: PL 82, 255.

5. HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, 1,9: PL 176, 317 ss.

6. *Ibid.* 319.

7. PEDRO LOMBARDO, *Sentencias*, lib. 4, d. 1 (de causa institutionis sacramentorum).

8. SANTO TOMÁS, *Commentum in IV librum Sent.*, d. 1, q. 1 a. 2.

9. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, 4,56.

10. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 61, a. 1, c.

adquiere categoría de verdadera construcción científica la explicación de Hugo de San Víctor.

Si añadimos la deficiente concepción que acerca de la causalidad existía en el siglo XII, por lo que a los sacramentos se refiere, entendemos mejor el alcance que tiene esta afirmación de que no se puede atender sólo a la significación en los sacramentos.

2. Santo Tomás y la causalidad sacramental

Aunque quizá no sea del todo justa la atribución de sacramentos-vasos de la gracia, como se hace comúnmente al Victorino, sin duda que es grande la distancia que separa a Hugo de San Víctor de Santo Tomás en cuanto a la determinación exacta de la naturaleza de los sacramentos, advirtiendo que hay dos etapas bien diferenciadas en su vida: el inicio del magisterio en París, y la culminación con la Suma Teológica.

En efecto, Santo Tomás es un testigo de excepción en lo concerniente al problema que intento exponer. En el Comentario a las Sentencias, de la primera época, el joven Tomás es enormemente respetuoso con sus predecesores y acoge generosamente las definiciones de sacramento anticipadas por Hugo de San Víctor, el autor anónimo de la *Summa Sententiarum*, y Pedro Lombardo.

En aquel momento Tomás insiste, sobre todo, en la causalidad del sacramento. Insiste porque es una cuestión no resuelta satisfactoriamente. El estado del problema respecto a la producción de la gracia santificante era que esto corresponde exclusivamente a Dios en virtud de una acción específicamente creativa: la gracia es creada por creación. Con lo cual, automáticamente se excluye cualquier intervención instrumental. En consecuencia, al sacramento sólo puede atribuírsele, como mucho, la que llaman causalidad *dispositiva*. Tal disposición actuaría como incentivo de orden moral reclamando la intervención de Dios, que es el único que puede producir la gracia santificante. Se confundían, pues, la causalidad principal de la santificación, que no puede ser más que de Dios, con la causalidad eficiente única. Acaso los defensores de la causalidad moral de los sacramentos estén dialogando también con el Tomás de la primera época de magisterio en París.

Tomás no ve la solución por el momento, pero considera que la explicación de la teología de su tiempo no es suficiente. Ni el énfasis de la Sagrada Escritura, ni la brillantísima consideración que merece

a los Santos Padres la institución sacramental, parecen reflejarse en los planteamientos de la causalidad dispositiva.

Un punto de partida importante debió ser para Santo Tomás la concepción concreta de la instrumentalidad en los Padres griegos. Si para San Juan Damasceno, como para San Atanasio, la Santísima Humanidad del Verbo era instrumento unido a la Divinidad en las acciones pertinentes de la Redención, ¿por qué no habían de serlo los sacramentos como instrumentos separados?

Otro punto de apoyo, en este caso desde el plano de la razón, fue con toda certeza el análisis de la ontología de la gracia sobrenatural. La gracia no es una sustancia sobrenatural, sino un accidente, una forma, y deberá seguir la suerte de la producción de las formas, que no son creadas por creación sino educidas de la potencia del sujeto. Si son formas materiales, de la materia.

Puesto que la gracia no es forma material, ni siquiera natural, sino una realidad sobrenatural, ¿de qué potencia será educida, no habiendo proporción entre lo natural y lo sobrenatural? De la potencia obediencial del sujeto, que puede recibir del agente supremo todo aquello que no repugna con su naturaleza. Luego el sacramento puede, en calidad de instrumento, concurrir a la producción de la gracia en el sujeto humano que recibe el medio de santificación instituido por Jesucristo. Y siempre será verdad que el autor de la gracia es Dios, como pensaban los escolásticos primeros, pero ya no queda marginado como inútil el sacramento sino que, en manos de Dios, por mediación del ministro visible que lo realiza, el sacramento es verdaderamente causa de la gracia, aunque causa instrumental.

La operación de Santo Tomás culmina con su propia definición de sacramento, tal y como aparece en la Suma Teológica: «Signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines»¹¹.

3. *El signo sacramental como pedagogía divina*

Es precisamente entonces cuando el de Aquino desplaza la preocupación por la noción de causalidad en el signo sacramental —ya resuelta—, trasladándola a la de *signo*, que le ofrece posibilidades más amplias para incluir no sólo la referencia a la gracia que causa, sino también a la Pasión de Cristo y a la gloria futura¹².

11. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 60, a. 2, c.

12. *Ibid.*, a. 3, c.

Esta revalorización del *signo* agustiniano se traduce en la doctrina de la pedagogía divina en la institución de los sacramentos. Porque «la Sabiduría divina provee a cada cosa según su condición propia... Y lo connatural al hombre es que alcance el conocimiento de las cosas inteligibles a través de cosas sensibles. Como el signo es aquello por lo que uno llega al conocimiento de otra cosa, y las cosas sagradas significadas por los sacramentos sean ciertos bienes espirituales e inteligibles que santifican al hombre, consecuentemente la significación del sacramento se realiza por algunas cosas sensibles; del mismo modo que en la Escritura divina las cosas espirituales se nos describen por la semejanza de cosas sensibles»¹³.

Esta manera de actuar Dios, concretada en la institución de los sacramentos, es a lo que llamamos *pedagogía divina del signo sacramental*. Dios se comporta a la manera del pedagogo humano, que trata de ayudar al discípulo facilitándole la enseñanza, ya que le conduce al conocimiento de lo que ignora, partiendo de aquellas cosas que ya sabe. Lo que puede hacerse de dos modos: «Suministrándole ciertos auxilios o instrumentos, de los que se sirve el entendimiento para adquirir la ciencia, v. gr., proponiéndole ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus conocimientos previos, o poniéndole ejemplos sensibles, o cosas semejantes...; de otro modo, fortaleciendo su intelecto... en cuanto que le hace ver la conexión de los principios con las conclusiones, cosa que él seguramente no podría hacer por no tener capacidad para sacar las conclusiones de los principios»¹⁴.

13. «Divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum: et propter hoc dicitur, Sap 8,1 quod *suaviter disponit omnia*. Unde et Mt 25,15 dicitur quod *dividit unicuique secundum propriam virtutem*. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacrae quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur: sicut etiam per similitudinem sensibilibus rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, q. 60, a. 4). Esta teoría viene más desarrollada en la *Summa contra gentes*, 3, 119.

14. «Quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in *I Post.*, quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praexistenti fit cognitione*. Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas proposiciones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra (q. 106, a. 1; q. 111, a. 1) dictum est de angelis illuminantibus,

Los sacramentos son precisamente esos instrumentos o ejemplos sensibles de los que se sirve el maestro divino para conducir al hombre a la inteligencia de las realidades sobrenaturales. Y, dada la singular condición de estos signos instituidos por Dios, en los que radica no sólo una significación de cosa sagrada sino también la eficacia de la santificación, en los sacramentos tenemos los instrumentos de la santidad ya que contienen, en expresión de Santo Tomás, *significationem et causalitatem* ¹⁵.

El Angélico es consciente de que Dios no está atado a los sacramentos y que podría haber ordenado las cosas de otra manera. Lo que realmente hace falta para salvarse es la gracia ¹⁶, y El puede concederla con independencia de los signos sensibles. Esta es una de las notas que señala explícitamente cuando trata de la potestad de excelencia de Cristo ¹⁷. Se busca, en definitiva, interpretar la condescendencia divina en el hecho de la institución de los sacramentos. Dios no los necesita; el que los necesita es el hombre.

El porqué de esta necesidad contemplada desde el hombre, lo justifica el de Aquino retomando la triple razón aducida por Hugo: erudición, humillación, ejercicio. Razón de la condición humana en cuanto al conocimiento, la razón del pecado, la razón del obrar humano ¹⁸.

Si alguno pensase que cómo es posible que nos venga la salvación a través de cosas visibles y corporales, no tiene más que observar que estas cosas son como instrumentos del Dios que se encarnó y padeció por nosotros, precisamente para salvarnos, con la voluntad claramente manifestada de canalizar los frutos de su Redención mediante los sacramentos. Entonces el instrumento no opera propiamente por la virtud de su naturaleza, sino por virtud del agente principal que lo utiliza cuando obra. En consecuencia, estas cosas visibles que son y llamamos sacramentos, obran la salvación no por la propiedad de su naturaleza sino por institución del mismo Cristo, de donde les viene su virtud instrumental ¹⁹.

Podemos decir que todas estas razones, en la pluma de Santo Tomás, son como una melodía que va revistiendo diferentes variaciones musicales de tono, de acordes, de cadencia; pero indiscuti-

quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 1, q. 117, a. 1, c).

15. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 61, a. 1, ad 1.

16. «Gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 61, a. 1, ad 2).

17. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 64, a. 3 y 4, c.

18. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 61, a. 1, c.

19. SANTO TOMÁS, *Sum. contra gentes*, 4,56.

blemente ha sabido asumir, enriquecer y desarrollar la herencia que le legó Hugo de San Víctor justificando la institución de los sacramentos, entreviendo en ellos una pedagogía divina plenamente congruente con las razones de la Providencia, que le sirven de punto de partida, para referirlos a la naturaleza humana como beneficiaria, y establecer una verdadera teoría teológica, lo que hemos denominado *pedagogía del signo sacramental*.

La intuición asombrosa de San Agustín señaló los materiales; Hugo de San Víctor los puso en circulación; Pedro Lombardo los transmitió, y Santo Tomás los montó hasta lograr una construcción propia, con categoría de principio teológico que tiene una óptima aplicación a la Sagrada Escritura, a la Encarnación del Verbo, a los sacramentos, a la Iglesia también en la teología de nuestro tiempo.

Santo Tomás representa, en su síntesis brillante que coordina las dos nociones complementarias de significación y eficacia, el equilibrio integrador cabal. Sabiamente centró el interés en la noción de causalidad cuando fue necesario superar un planteamiento insuficiente de la efectividad de los sacramentos; una vez lograda la solución satisfactoria, retornó a la pedagógica noción de signo eficaz, que engloba significación y eficacia. Lo que no hizo jamás fue polarizar unilateralmente uno de los dos componentes del binomio. En lenguaje de nuestros días tendríamos que resumir la actitud intelectual de Tomás de Aquino: catequesis y pedagogía, categóricamente sí; pero para acabar en el sacramento.

Es lo mismo que enseñará el Concilio Vaticano II al presentar conjuntamente la naturaleza santificadora imbricada con los aspectos pedagógicos inherentes asimismo a los sacramentos: «los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen un fin pedagógico. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia»²⁰.

4. Lutero y el puro signo sacramental

Las utilísimas razones de conveniencia puestas en circulación por Hugo de San Víctor para explicar la voluntad institucional de Cristo

20. CONC. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.

al determinar los sacramentos como signos sensibles eficaces de la gracia —lo que servirá a Tomás de Aquino para montar su doctrina de la pedagogía divina en la institución sacramental—, quedarán bloqueadas por el reduccionismo de Lutero, que polariza el sentido y el valor de los sacramentos en la mera y exclusiva línea pedagógica. Como afirma el reformador, «omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta»²¹.

Una consecuencia inmediata resulta de esta afirmación luterana: no hay distinción entre los sacramentos de la antigua economía y la nueva, entre Moisés y Cristo, puesto que se niega la eficacia santificadora inherente al rito mismo, según la concepción católica formulada en el Concilio de Trento²². Esta conclusión la sacó el propio reformador: «Sería un error pensar que la eficacia de la significación era diversa en unos y otros: significaban lo mismo»²³.

También se explica el que redujese el septenario sacramental a sólo tres signos: bautismo, penitencia y Eucaristía²⁴, suprimiendo todavía la penitencia un año después, sin saber por qué no se quedó con uno solo, ya que podría cumplir perfectamente el papel de los demás en cuanto a la fe.

El nuevo criterio ideado para determinar el canon sacramental: consignación en la Escritura, promesa de gracia, y mandato del Señor, no diluirá los prejuicios del Reformador para mantener intacta la institución de los sacramentos; por el contrario, escudado en su epistemología, será el justificante psicológico de una verdadera destrucción de los sacramentos. Con razón ha escrito un protestante moderno: «La idea religiosa central del protestantismo es la disolución de la idea de

21. M. LUTERO, *De captivitate babilonica* (a. 1520), en *Werke* (Weimar), VI, p. 529.

22. «Si quis dixerit, ea ipsa novae Legis sacramenta a sacramentis antiquae Legis non differre, nisi quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi: an. s.» (can. 2). «Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse: an. s.» (can. 5). «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: an. s.» (can. 6). «Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: an. s.» (can. 8) (CONC. TRID., ses. VII, Decr. *de sacramentis*, en Dz 845.848.849.851/1602.1605.1606.1608).

23. «Error enim est, sacramenta novae legis differi a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis: utraque aequaliter significabant» (M. LUTERO, *De captiv. babilon.*, p. 532).

24. «Principio neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, poenitentia, panis... quanquam, si usu Scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam et tria signa sacramentalia» (*Ibid.*, p. 501).

sacramento, de la auténtica y verdadera idea católica de sacramento. En un plano de historia de los dogmas, este es un punto decisivo en el que, por primera vez, se quebró definitivamente el sistema católico»²⁵.

Cuando Troeltsch dice que «se quebró el sistema católico», dice bien, porque la ruptura fue tanto objetiva como subjetiva. Lutero conocía la posición católica tradicional del problema, pero quiso con toda conciencia apartarse de ella. Conoce, por ejemplo, la fórmula que resume el valor real de un sacramento: *sacramentum efficaciter significat*²⁶, y conoce lo que la fórmula encierra, como se advierte en este *status quaestionis* que antepone a la exposición de sus propias teorías novedosas: «Muchísimos han pensado que en la palabra y en el agua —está hablando del bautismo, que para él siempre será sacramento, no obstante sus frecuentes vacilaciones— existe una virtud espiritual oculta, que opera la gracia de Dios en el alma del que lo recibe; por el contrario, otros se oponen y afirman que no hay ninguna virtud en los sacramentos, sino que la gracia la da únicamente Dios, que asiste por un pacto a los sacramentos que instituyó. Todos sin embargo coinciden en que los sacramentos son signos eficaces de la gracia, pero no tienen otro argumento para ello que el que no ven cómo se puedan distinguir los sacramentos de la nueva ley en relación con los de la antigua, si sólo significan»²⁷.

Aparte de algunas cosas que habría que puntualizar sobre estas afirmaciones, la conclusión que saca Lutero es inexacta y tendenciosa: «Por eso se sintieron impulsados a atribuir a los sacramentos de la nueva ley tanto que establecieron que aprovechan incluso a los que están en pecado mortal, sin que se requiera la fe o la gracia, sino que basta no poner óbice, es decir, el propósito actual de no volver a pecar»²⁸.

25. E. TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche*, en *Kultur der Gegenwart*, t. 4², Leipzig, 1909, p. 456; cit. por C. Pozo en *Civiltà Cattolica* 121, 2, 1970, pp. 227.

26. «Dictum est enim, iuxta promissiones divinas dari et signa, quae id figurent, quod verba significant, seu, ut recentiores dicunt, sacramentum efficaciter significat» (M. LUTERO, *De captiv. babilonica*, en *Werke*, VI, p. 531).

27. «Arbitrati sunt quam plurimi, esse aliquam virtutem occultam spiritua-lem in verbo et aqua, quae operetur in anima recipientis gratiam dei. His alii contradicentes statuunt, nihil esse virtutis in sacramentis, sed gratiam a solo deo dari, qui assistit ex pacto sacramentis a se institutis. Omnes tamen in hoc concedunt, sacramenta esse efficacia signa gratiae, ad quod hoc unico moventur argumento, non videri alioquin qua ratione novae legis sacramenta praestarent vetustis, si solum significarent» (*Ibid.*).

28. «Et hinc impulsus sunt tantum tribuere sacramentis novae legis, ut prodesse ea statuerent etiam iis qui in peccatis mortalibus sunt, nec requiri fidem aut gratiam, sed sufficere non posuisse obicem, hoc est, actuale propositum denuo peccandi» (*Ibid.*, pp. 531-532).

Con esta presentación desfigurada, casi caricaturesca, de la doctrina que enseñaban los teólogos católicos, se comprenden las afirmaciones posteriores de Lutero: «No puede ser verdad que en los sacramentos exista una virtud eficaz de justificación o que sean signos eficaces de la gracia». En consecuencia, «buscar la eficacia del sacramento al margen de la promesa y de la fe es esforzarse en vano y tropezar con la condenación»²⁹. O, si lo queremos decir desde su óptica personal de construcción básica del sistema protestante, la eficacia verdadera y certísima de los sacramentos está en la promesa y en la fe, porque «los sacramentos no se consuman cuando se hacen sino cuando se creen»³⁰. También Lutero entiende mal a San Agustín, como le había sucedido a Berengario.

5. *Sacramenta novae legis efficiunt quod significant*

Esta afirmación, que encontramos en Santo Tomás de Aquino³¹, resume en perfecto equilibrio la naturaleza de los sacramentos y la genuina acción pastoral consecuente. Por eso viene a cerrar los planteamientos defectuosos que se han hecho, se hacen o se pueden hacer. Si nos quedáramos sólo con la causalidad, no es suficiente, porque Dios ha querido condescender con el hombre poniendo a su alcance —conforme a su manera natural de ser— los medios con los que se santifica y se salva, que son signos sensibles. Si nos quedamos única-

29. «Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem iustificationis seu esse ea signa efficacia gratiae... Quare efficaciam sacramenti citra promissionem et fidem querere est frustra niti et damnationem invenire» (*Ibid.*, p. 533).

30. «At sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur... Nos ergo aperientes oculum discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare, scientes, ubicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrunque tam necessarium, ut neutrum sine utroque efficax esse possit. Neque enim credi potest, nisi adsit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur. ambae vero si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis» (*Ibid.*, p. 533).

31. Cipriano Vagaggini atribuye a los teólogos posteriores el axioma *efficit quod figurat*, o bien, *significando causat* (cfr. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1959, p. 533); pero, con una u otra variante literaria aunque substancialmente idénticas, encontramos repetidas estas expresiones en Santo Tomás, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 4; a. 4, obj. 6, sed. c y sol. 1, c; d. 2, q. 1, a. 4, q.^a 4, sed. c; d. 4, q. 1, a. 1, sed. c 3; d. 11, q. 1, a. 1, sol. 3, c; a. 3, sol. 2 ad 1; d. 27, q. 1, a. 2, sol. 3, c; *De forma absolutionis poenitentiae sacramentalis*, 1 (en *Opuscula Theologica*, I (ed. Marietti), Roma, 1954, n. 678); *Super 1 Epist. ad Cor lectura*, 11, 5 (ed. Marietti), Roma, 1953, n. 666.668.669. Santo Tomás, por su parte, recoge el axioma como un dicho común de sus predecesores y de la teología de su tiempo: «Et inde est quod, sicut communiter dicitur, *efficiunt quod figurant*» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 62, a. 1, c).

mente con la significación, tampoco abarcamos toda la realidad de los sacramentos cristianos, que han sido instituidos precisamente como causas instrumentales de la gracia. Los sacramentos cristianos son, a la vez, signos y causas: significan lo que causan y causan lo que significan.

En un orden pedagógico lo primero es la significación; en el orden ontológico lo primero es la causalidad. Los sacramentos veterotestamentarios y los de la nueva Ley coinciden genéricamente en ser signos sensibles de la santificación; la diferencia esencial que distingue a los sacramentos instituidos por Jesucristo —su perfección nueva— está en que, además de la significación, *hacen* lo que significan. Análogamente podemos decir que, igual que desborda la eficacia del sacrificio único de Cristo a los sacrificios cotidianos de Israel; igual que sobresale la dignidad del sacerdocio sempiterno del Hijo de Dios encarnado en comparación con el sacerdocio levítico (cfr. Hebr 10,11-14), así los sacramentos nuevos si los comparamos con los de la antigua Ley ³².

Los protestantes se equivocaron no por destacar el valor grande de la fe (?), sino por registrar como *exclusivo* este valor. Y la Iglesia hubo de subrayar la causalidad ontológica del propio rito objetivo, que despreciaba Lutero.

También en 1946 se quejaba Dondaine de que la significación sacramental había pasado a segundo plano ³³. Desde entonces se ha escrito mucho en este sentido, pesando en la acción pastoral de los sacramentos esta literatura, aunque quizá los frutos no hayan sido siempre beneficiosos porque la vida sacramental se ha mermado mucho.

Esto nos fuerza a pensar que, si hubiera habido alguna desviación momentánea, haría falta retornar cuanto antes a la «construcción» clásica de los sacramentos, tanto en la teología especulativa como en la práctica celebración de los mismos. El papel principal habrá de corresponder a los propios dispensadores de los sacramentos (cfr. 1 Cor 4,1), que han de enseñar al pueblo cristiano —con su dedicación— la gran estima que se ha de tener de los canales de santificación queridos por Dios, en los que se juega de ordinario la salvación y la santidad de muchas almas.

32. Cfr. CONC. TRID., ses. VII, Decr. *De sacramentis*, c. 2 y 3, en Dz. 845/1602; CONC. FLOR., Decr. *Pro Armentis*, en Dz. 695/1310.

33. «Ces resserrements de perspective ont fait passer au second plan la valeur de signification des sacrements. La baptême devait en souffrir spécialement. Un effort reste donc nécessaire pour rendre toutes ses dimensions à l'idée théologique du baptême, et spécialement sa dimension de *sacrement de la foi*» (H.-F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le «sacrement de la foi»?», en La Maison-Dieu 6 (1946) 87).*

La gran meta de la teología y de la pastoral en estos años: mejorar el conocimiento y mejorar la recepción de los sacramentos, que en última instancia no es otra cosa que actualizar el viejo y siempre nuevo axioma de la *salus animarum*, exige poner en circulación una gran pastoral de los sacramentos. Por ahí van las pautas señaladas claramente por Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* y en la catequesis de la visita a Inglaterra, donde el tema de los sacramentos es un punto esencial de su enseñanza pontificia. Es necesario un esfuerzo, como pedía Dondaine, es preciso recuperar de nuevo el equilibrio de los clásicos, grandes teólogos y grandes pastores. Sin sacramentos no hay vida cristiana; sin sacramentos no hay pastoral.

Comentando el epílogo del Evangelio de San Mateo, dice San Jerónimo: «Primero enseñan a todos los pueblos; después, ya enseñados, los bautizan con el agua. No puede el cuerpo recibir el sacramento del bautismo, si antes el alma no ha recibido la verdad de la fe»³⁴. Y Santo Tomás: «El Salvador, al enviar a sus discípulos a predicar, les ordenó... lo primero, que enseñaran la fe; lo segundo, que administraran los sacramentos a los creyentes»³⁵.

El Concilio Vaticano II enseña, a propósito de la Eucaristía, que «los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesíásticos y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la Sagrada Eucaristía y a ella se ordenan»³⁶. Y es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia³⁷, a saber: Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con El mismo. Por lo cual la Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica, como quiera que los catecúmenos son poco a poco introducidos a la participación de la Eucaristía, y los fieles, sellados ya por el sagrado bautismo y la confirmación, se insertan, por la recepción de la Eucaristía, plenamente en el Cuerpo de Cristo»³⁸.

El principio es bien sencillo en su formulación: *sacramenta efficiunt quod significant*; son los sacramentos los que realizan aquello que significan, y lo que significan es la santidad que producen. Por eso,

34. S. JERÓNIMO, *In evang. Math.*, 28,19: PL 26, 218 B.

35. SANTO TOMÁS, *Expositio primae Decretalis*, I, en *Opuscula Theologica* (ed. Marietti), Roma, 1954, n. 1138.

36. «La Eucaristía es como la consumación de la vida espiritual y el fin de todos los sacramentos» (SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 73, a. 3, c).

37. Cfr. SANTO TOMÁS, *Sum. Th.*, 3, q. 65, a. 3, ad 1.

38. CONC. VATIC. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.

catequesis, sí, más y más, frente a la ignorancia religiosa de tantos; pero sin quedarnos ahí, porque los principales medios ordinarios de santificación son los sacramentos, los instrumentos que Jesucristo Redentor y Salvador ha querido para su Iglesia. Los hombres los confeccionamos y administramos en servicio de las almas, pero el Autor y Señor de los sacramentos es Jesucristo.

